Os muitos fôlegos do indigenismo

João Pacheco de Oliveira Filho
Antonio Carlos de Souza Lima

É sempre instrutivo confrontar a materialidade de um livro, as rotinas bem seqüenciadas que comandam o contato com ele, com as diferentes leituras daí provenientes. A interpretação sugerida pelo autor, através dos prefácios, as apresentações feitas por outros, as orelhas de responsabilidade dos editores — tudo isso compõe um primeiro (e nem sempre homogêneo) universo de significação, ao qual vêm sobrepor-se os leitores privilegiados (críticos, comentadores, e resenhadores...) que, ao buscar aprofundar certos aspectos, vêm a desenvolver linhas de interpretação raramente coincidentes. Expostos tanto à avaliação difusa de cada leitor quanto a novas releituras de outros autores (ou ainda ao questionamento de interpretações divergentes), tais esforços críticos têm uma instabilidade e uma fragilidade muito maior que o próprio texto. Como meio de defesa e consolo para o crítico fica a esperança de que o importante não seja o estabelecimento de julgamentos (pretensamente) definitivos, que valha bem mais o movimento dialético da razão, a sensação de participação coletiva na busca de respostas a questões difíceis que o texto original decidiu enfrentar.

Essa complexa troca de papéis entre autor-leitor-crítico torna-se mais envolvente quando se considera que o livro em apreço * é uma coletânea. O que levou os organizadores a reunir em um só volume contribuições de autores de posições teóricas tão diversas, escrevendo em diferentes momentos históricos e com distintas finalidades? Essa pergunta não

* JUNQUEIRA, Carmem e Edgar de Assis CARVALHO (orgs.). *Antropologia e Indigenismo na América Latina.* São Paulo, Cortez Ed., 1981, 129 pp.

é respondida somente pelos organizadores ao selecionar os textos — e provavelmente indicada em algum lugar do livro — mas igualmente pelo crítico e por cada leitor. As tentações são sempre muito grandes de opor alguns artigos a outros, questionando a própria unidade da coletânea. Por outro lado, cada leitor ou crítico é inconscientemente convidado a entrar no jogo de procurar (ou talvez mesmo criar...) um ponto de aproximação entre esses trabalhos, perseguindo angustiadamente em cada autor escolhido e nas palavras ditas pelo organizador a chave para esse enigma. Vendo a cada momento e a cada leitor surgirem diante de si novas interpretações e propostas de pontos de convergência ou conflito, o crítico deve escapar do estilo dogmático de quem busca falar de um ponto absoluto (em termos teóricos) ou de uma posição de autoridade (real) ou imaginada, acadêmica, política ou religiosa), para perguntar plenamente na atividade lúdica de criação de significações e de proposição de novas interpretações (necessariamente precárias e limitadas, mas garantia do discurso libertário da crítica).

É dentro desse espírito que procuramos refletir sobre a coletânea *Antropologia e Indigenismo na América Latina*, organizada por Carmem Junqueira e Edgar de Assis Carvalho. Fruto inicialmente de um trabalho de pesquisa e indagação teórica desenvolvida por uma equipe de antropólogos da PUC-SP (equipe essa composta, além dos organizadores, por Betty Mindin Lafer), no livro vêm agregar-se ainda algumas reflexões sobre a situação atual e o destino dos povos indígenas da América Latina realizadas em diferentes contextos históricos (México, 1970, para Margarita Nolasco Armas e Guillermo Bonfil; Brasil, 1971, para Shelton H. Davis e Patrick Menget; os desdobramentos da primeira e da segunda reunião de Barbados para Stefano Varese, Miguel A. Bartolomé e Scott S. Robinson).

Ao invés de considerar separadamente os artigos que compõem o livro, preferimos tratar da coletânea como um todo, privilegiando um tema específico — o indigenismo — como preocupação que a nosso ver organiza e dá unidade aos diferentes artigos escritos ou selecionados pelos organizadores. Assim, as observações que alinhávamos a seguir constituem menos uma resenha em sentido estrito — usualmente dirigida para um posicionamento frente aos diferentes problemas que o texto aborda ou suscita,indagando-se da contribuição específica de cada autor e de possíveis contradições entre eles — do que uma reflexão livre sobre um

tema selecionado, utilizando as formulações do texto original como um ponto de partida para colocações e desenvolvimentos que julgamos poder contribuir para o avanço dos debates sobre o indigenismo.

Ao início da coletânea, os organizadores afirmam que o ponto em comum dos vários textos selecionados é mostrar "... como o indigenismo oficial, por ação ou omissão, cuidou de abrir caminho para a implantação do capitalismo em detrimento dos interesses e necessidades indígenas (:5). Isso estimula a leitura e cria grandes expectativas face aos textos. Nada mais oportuno que uma reflexão séria e dirigida por uma perspectiva sociológica sobre o indigenismo no Brasil, cuja história tem sido sempre escrita por ideólogos ou defensores manifestos do SPI. Assim a extensa bibliografia existente considera quase exclusivamente as fontes de informação internas ao órgão; preocupa-se em ressaltar a justeza e a importância das tarefas que o SPI desempenha, justificando, paralelamente, os ditos pontos negativos (os fracassos e omissões), como uma decorrência das limitações de sua localização circunstancial no corpo da burocracia do Estado Brasileiro. [1]

Não se trata — longe disso — de negar valor a essa forma fundamentalmente comprometida de escrever a história, mas de entender como as finalidades a que se destina (formação de uma imagem pública favorável e luta pela ampliação de recursos do SPI) lhe imprimem características próprias, que não só a limitam enquanto reflexão científica, mas que a referenciam a uma certa estratégia política e as suas ressonâncias no plano ideológico. Como para esses autores o Estado é o agente único das transformações pretendidas, o indigenismo brasileiro é, freqüentemente, apresentado como resultado de uma "mauvaise conscience" do Estado, uma verdadeira ilha dentro do mar da política oficial do governo,

1 Para os autores mencionados, as deficiências do Serviço dependem não somente da conjuntura política, mas do prestígio e influência de um único indivíduo, o Marechal Rondon. "A sobrevivência do S.P.I. e o seu poder dependeram sempre do prestígio pessoal do Marechal Rondon. Assim, em 1930, não tendo Rondon participado da revolução que convulsionou o país — movido pelas convicções positivistas que o impediam de deixar-se aliciar em intentonas — o SPI caiu em desgraça e quase foi levado à extinção" (RIBEIRO, Darcy. *Os índios e a civilização.* 2.ª ed., Petrópolis, Vozes, 1977 : 144).

ilha essa, no entanto, dirigida por uns poucos espíritos iluminados e altruístas. Conseqüentemente, essa descrição aparece-nos hoje como carregada de grandes ambigüidades ideológicas, pois não somente serve como instrumento de pressão (e de persuasão) sobre o poder, como é igualmente utilizada por esse para legitimar práticas puramente administrativas. Assim, muitas vezes os defensores do SPI procuraram demonstrar que o programa rondoniano não era de modo algum contraditório com as normas elementares do realismo econômico e do bom senso político.[2] Por outro lado, as declarações oficiais e os textos legais manipulam com princípios e as figuras centrais do SPI, chegando ao extremo de fazer equivaler (e desse modo diretamente valorar e justificar) a ação indigenista como "ação protecionista do Estado".

Atualmente a grande maioria das pessoas que se preocupa com o destino dos grupos indígenas se situa de forma independente e de fora do Estado, refletindo pontos de vista e opiniões elaboradas na sociedade civil, seja dentro da comunidade científica (universidades, museus, entidades profissionais ou científicas), do universo religioso (CNBB, CIMI, OPAN, CEDI, etc.), das associações urbanas de apoio à causa indígena (Comissões Pró-Índio, ANAIS, CTI, GAI, Grupo Kuikuro etc.). Distanciados desse modo dos ideólogos do SPI tanto pela natureza do discurso, que agora pode se pretender mais analítico e menos apologético, quanto pela posição de onde se fala e pensa — entidades civis e não mais órgãos do Estado —, sentimos agudamente as insuficiências dessa história do indigenismo brasileiro e ansiamos por novas investigações e uma interpretação global mais satisfatória. Também os organizadores da coletânea e a maioria dos articulistas devem, a nosso ver, ser localizados nessa mesma linha, partilhando, portanto, dos temas, interesses e atitudes que marcam a preocupação atual com a questão indígena.

As apreciações críticas que os autores mexicanos fazem sobre o indigenismo de seu país são exemplares e deveriam estimular reflexões análogas sobre o Brasil em termos de

---

2 MAGALHÃES, Basílio de. *Em defesa do índio e das Fazendas Nacionais*. Discurso pronunciado na Câmara a 28 de novembro, 19, 28 e 30 de dezembro de 1924; procedido de uma carta prefácio de L. B. Horta Barbosa, e seguido de outros escritos. Rio de Janeiro, 1925, 87 p.

uma metodologia histórica segura. Nolasco Armas e Bonfil tratam o indigenismo como um conjunto ideológico específico, apontando os seus principais formuladores (Caso, Gamio, Aguirre Beltrán, etc.), as instâncias nas quais tais conhecimentos se difundem e se ampliam (escolas de formação e departamentos governamentais), as instâncias em que tal doutrina se consagra (publicações de livros e periódicos, congressos indigenistas interamericanos, etc). Com bastante propriedade Bonfil mostra que tal doutrina para ser entendida precisa ser localizada em um contexto histórico específico, a seu ver os desdobramentos da revolução mexicana durante o período cardenista, devendo ser visto conjuntamente com a campanha pela reforma agrária e pela educação rural, e associada ao movimento intelectual nacionalista (:88). Nolasco Armas (:68) aponta a tendência desse conjunto ideologógico para o autofechamento ("o indigenismo é mexicano, feito no México e para o México...", indicando como saída para uma perspectiva crítica o estabelecimento de comparações com outras situações, enquanto Bonfil reclama um conhecimento mais ampliado da sociedade nacional, de seus mecanismos de poder e dominação (:104-5).

Surpreende, portanto, ao leitor verificar a inexistência de qualquer esforço por parte dos organizadores da coletânea para pensar a situação brasileira dentro dessa perspectiva histórica e sociológica. Ao invés de ser visto como um conjunto ideológico específico, o indigenismo é descontextualizado, tratado como um fenômeno genérico, o pensamento e as práticas oficiais relativas às populações indígenas. Nesse sentido empobrecido, sempre se pode falar de um indigenismo brasileiro, guatemalteco ou paraguaio. Mas com isso não se está perdendo a especificidade estrutural do indigenismo, as características que o distinguem tanto de uma teoria (ou ideologia) que informe as práticas administrativas concernentes aos índios, quanto de uma antropologia aplicada?

O surgimento do SPI se deu em um contexto histórico muito diferente da criação do Departamento Autônomo de Assuntos Indígenas em 1936, no México. A pesquisa histórica empreendida por Stauffer deixa claro que se trata de um momento de acelerada expansão das fronteiras econômicas em nosso país, onde os objetivos básicos do Estado são de fornecer as pré-condições à ocupação do interior através do sistema de transportes e comunicações à implanta-

ção nessas faixas de colônias agrícolas com imigrantes europeus. Nos conflitos entre colonos estrangeiros e índios registrados nos jornais da época não há dúvida de que o que conta para a consecução do programa econômico do governo são apenas os primeiros. *O movimento básico de que resultou a criação do SPI veio de fora do Estado, de uma ampla campanha em defesa da sobrevivência dos grupos indígenas em que se destacaram vários pensadores positivistas, católico e protestantes, de uma mobilização nacional que envolveu instituições de cultura, artísticas, populares, etc.* A investigação de Stauffer,[3] ao resgatar o concreto histórico, desautoriza as re-interpretações posteriores formuladas pelos ideólogos do SPI.

Nesse complexo de idéias e forças irão preponderar na constituição do órgão as concepções elaboradas pelos positivistas. Os princípios diretores de sua atuação serão delineados por intelectuais militares (engenheiros, principalmente), todos eles equipados com conceitos e pressupostos da tradição positivista, como a alta valorização de procedimentos racionais e científicos, ou a perspectiva geral de progresso da humanidade. À diferença da situação mexicana, não há qualquer presença orgânica ou incorporação funcional de antropólogos ou outros cientistas.

Em tal contexto, o indigenismo não foi uma categoria importante e presente no discurso da época. Por razões históricas e estruturais, descrever a formação e as primeiras décadas do SPI como uma prática indigenista seria efetivamente falsear os fatos, colando-os e sintetizando-os de uma forma arbitrária e exterior. Só adquire sentido no Brasil a utilização da categoria de indigenismo a partir da década de 40 e da participação regular de uma representação do SPI nos congressos indigenistas interamericanos (iniciados em 1940, em Patzcuáro). É a partir de então que começam a ser importantes para o órgão tutelar as teorias e as práticas elaboradas pelo indigenismo mexicano. As condições estruturais para que essa incorporação da ideologia indigenista se dê de forma mais eficaz e ampliada são asseguradas quando da colaboração permanente de antropólogos no órgão e da constituição da Seção de Estudos. A partir de então, a própria história do SPI começa a ser escrita de modo mais sistemático, repensada em função da assimilação da ideologia indigenista, reinterpretada em termos das categorias ana-

---

3 STAUFFER, David Hall. Origem e fundação do Serviço de Proteção aos Índios, 1889-1910. *Revista de História* (37-44), 1959-1960.

líticas do discurso indigenista mexicano (vide Ribeiro, 1958 — *O indigenista Rondon;* Ribeiro, 1962 — *A política indigenista brasileira;* e, por último, Ribeiro, 1970 — *Os índios e a civilização*).

A nosso ver, essa ausência de uma contextualização e não fornecimento de um instrumental teórico que permita ao leitor abordar o indigenismo constitui-se na falha mais grave da coletânea. Ainda que as observações iniciais realizadas na "Introdução" (já citadas mais atrás) e a seleção dos textos de Nolasco Armas e Bonfil para integrar a coletânea pareçam indicar que os organizadores acreditam que a análise crítica do indigenismo mexicano poderia ser aplicada à situação brasileira, falta uma preocupação específica em assumir e desenvolver esse ponto, de maneira que em alguns artigos alguns autores parecem retomar acriticamente a visão cristalizada pelos ideólogos do SPI sobre a ação do órgão.

É interessante notar que Davis & Menget (:62) fazem algumas observações que contrariam a história apologética do SPI, sugerindo a necessidade de um enquadramento sociológico da ideologia rondoniana ("Precisa ficar claro, de saída, que o Marechal Rondon não estava menos interessado no desenvolvimento econômico e menos dedicado à integração nacional do que os atuais governantes do Brasil"), colocando-se de modo crítico face ao saudosismo de antigos funcionários e colaboradores ("... certos princípios do evolucionismo de Rondon não podem continuar a serem aceitos"). Apesar disso, continuam a falar dos "postulados de Rondon" relacionando-os a uma "filosofia humanitária", sem indagar-se sobre os *mecanismos sociais de redefinição e reajuste de tais princípios, de modo que a ideologia daí resultante pudesse contar com o apoio de destacados segmentos da sociedade e do Estado brasileiro.* Em decorrência disso, os leitores podem continuar a pensar a história do SPI nos termos do mito fabricado pelos seus integrantes, mantendo-se em operação os processos de redução e descaracterização sociológica que faz com que a descrição corresponda, não à história da instituição ou da ideologia e processos sociais que a moldam e concretizam, mas sim como resultado da ação de um único indivíduo e da formulação de alguns princípios abstratos. Não teria sido essa a leitura que os próprios organizadores fizeram do artigo de Davis & Menget, uma vez que observam que esses últimos "deixam evidente que no conjunto do indigenismo brasileiro a política

instaurada por Rondon foi uma trégua de curta duração na ofensiva capitalista" (:5)?

Os autores mexicanos, ancorados em uma análise histórica precisa, falam do indigenismo em termos duros e claros: "A antropologia aplicada — indigenismo — tem sido sempre uma antropologia colonialista destinada ao conhecimento — e em conseqüência ao uso — do dominado" (:71); ou "A meta do indigenista, dita brutalmente, consiste em lograr o desaparecimento do índio (...) Se alguma coisa define portanto a política indigenista ela é o intento de extirpar a personalidade étnica do índio" (:90). Já os articulistas brasileiros utilizam as mesmas expressões do mito indigenista e enleiam-se em pressuposições subjacentes. Assim, por exemplo, ao falar da incorporação das populações indígenas pela expansão capitalista, Carvalho (:7) observa que "mesmo a *mediação protecionista outorgada pelo Estado* não conseguiu conter as formas históricas de dominação, acabando por impor às etnias um confinamento territorial que, ao mesmo tempo que as isola e as submete a um conjunto de normas burocráticas e administrativas, acaba por neutralizá-las política e culturalmente..."[4] Pode-se perguntar onde estaria o fundamento histórico para supor que a mediação do Estado visasse impedr o estabelecimento de formas de dominação e administração compatíveis com a expropriação dos antigos territórios tribais e a subordinação do trabalho indígena face a expansão das fronteiras econômicas do capitalismo.

O perigo maior que existe é de uma utilização não criticada de certas categorias analíticas básicas do discurso indigenista, arrastando consigo igualmente uma interpretação teórica e uma proposta política quanto a questão indígena. O conceito de integração, que ocupa um papel de destaque no artigo de Carvalho (:7, 9 e 18) é inteiramente estranho à tradição marxista ou aos antropólogos por ele citados, constituindo-se, no entanto, em uma peça chave e uma finalidade maior do discurso indigenista ("quaisquer que sejam os valores a serem preservados, o índio tem que ser 'integrado', e 'integração', outro termo gasto de tanto manuseio, deve ser traduzido (...) como uma assimilação total do indígena, uma perda de sua identidade étnica" :90). A *integração*, enquanto conceito e meta, contrapõe-se uma visão substantiva sobre o *ser índio*. Carvalho menciona que os

4 Os destaques são de nossa responsabilidade.

índios Terena do P.I. 'araribá' sofrem uma decomposição de sua prática econômica interna, que "já não é mais, na essência, indígena (:17); em outro ponto do texto são sugeridos critérios para aferir a descaracterização ("... práticas indígenas destituídas cada vez mais de homogeneidade cultural e lingüística" :8) ou inversamente a preservação da indianidade.[5]

Tais concepções se refletem em uma análise das possibilidades de mobilização política dos indígenas. As tentativas de reassumir um "suposto tradicionalismo" reverteriam apenas na construção de uma "etnicidade alienada" (11), no surgimento de uma "etnicidade capaz de expressar e superar as contradições que acometem a comunidade indígena integrada" (:18). Há uma tendência a considerar a identidade étnica como um obstáculo à luta política do índio,[6] uma vez que com ela se cristalizariam "popularidades intransponíveis" (índios x civilizado) que dificultariam a percepção da situação de classe: "a reposição da etnicidade só adquirirá nexo efetivo se articulada a uma aliança real com o setor agrícola 'civilizado'..." (:18).

É importante perceber o quanto essa visão conflita com as formulações de autores como Varese ou Bartolomé & Robinson, que buscam delinear um projeto político alternativo àquele do indigenismo. Em suas colocações é explicitado

5 Cabe observar que muitas vezes elementos do discurso indigenista podem ser ouvidos dentro de formulações críticas ao indigenismo. Assim, reerindo-se a discussões no contexto mexicano sobre a definição de índio, Nolasco Armas (: 69-70) parece considerar a auto-identificação como um "romantismo social", sentindo a necessidade de estabelecer critérios mais seguros. Isso nos faz lembrar das tentativas recentemente realizadas pela FUNAI para estabelecer e aplicar os chamados "critérios de indianidade", eximindo-se assim do exercício de tutela e da condição de garantidor de direitos constitucionais especialmente de certos grupos indígenas do nordeste, considerados em avançado estado de assimilação e mestiçagem.

6 Manifesta-se aqui uma grande desconfiança face a identidade étnica, sempre concebida como um entrave (e não uma pré-condição) à luta política dos índios. Esse temor é também expressado claramente por Láfer (: 30). "a idéia de exploração, por exemplo, tem ressonâncias históricas que vem desde a época colonial e que talvez transfigurem a percepção da exploração tipicamente capitalista que hoje sofrem, além da discriminação racial. Donde o apelo de metas como manter a terra, uma etnia pura etc., que importantes em si para manter os valores e a cultura indígena, podem obscurecer a visão das causas do trajeto a que são forçados na sociedade brasileira".

claramente o potencial político da identidade étnica, uma vez que a sua retomada exige um posicionamento quanto a dominação colonial (que a buscava destruir ou estigmatizar). Observam Bartolomé & Robinson (114): "a luta das minorias étnicas por sua liberação passa pela reafirmação da própria identidade, em oposição aos modelos impostos pelo Ocidente". Igualmente Varese (que é nesse ponto inclusive citado na "Introdução", por Junqueira & Carvalho, (:6) tem uma perspectiva política radicalmente antagônica a de Carvalho, ponderando que embora "não tenham que ser excluídas as alianças com os setores explorados que não pertençam a etnía", é preciso perceber que "a mobilização inicial é alcançável a curto prazo com base no resgate da identidade étnica, concebida como identidade que revela, sem ambigüidade, a exploração e a discriminação" (:128).

Inimigo temível, que se insinua no próprio discurso crítico e pretende abarcar (e assim falsear...) iniciativas que em termos teóricos e políticos nada tem a ver consigo, o indigenismo precisa ser combatido de frente, por uma análise que apresente as suas características e desdobramentos. Acreditamos que não basta posicionar-se ética ou politicamente contra ele, limitando-se na prática a utilizá-lo modificado por um objetivo (indigenismo crítico, indigenismo de liberação, indigenismo alternativo, etc.) que noticia apenas a existência de certas divergências. É preciso enquadrá-lo teoricamente, mostrar em que campo social o indigenismo é fabricado como discurso e como prática, quais os atores e instituições que aí estão presentes, as regras de relacionamento entre eles, as instâncias através das quais ele se realiza, cria condições para a sua reprodução, se difunde, estabelece critérios de legitimidade, e busca por fim o reconhecimento público. Para isso é necessário pensar o indigenismo como *categoria histórica* e sua posição perante os campos político e intelectual, este concebido como autônomo em relação ao primeiro. 7 A análise da posição dos produtores legítimos

---

7 Cf. BOURDIEU, Pierre. Campo intelectual e projeto criador. In: POUILLON, Jean org. *Problemas do estruturalismo*. Rio de Janeiro. Zahar, 1968 e, idem. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva, 1974. Vale lembrar que na concepção de Bourdieu esta autonomia é uma pressuposição de ordem metodológica a ser referendada por uma análise empírica. Somos aqui subsidiários das discussões travadas em diversos seminários no PPGAS / Museu Nacional, sob a direção do Prof. Luiz de Castro

de discursos sobre indigenismo parece apontar no sentido de uma peculiar articulação entre os campos intelectual e político, estando estes elementos subordinados à agência do campo político, tendo sua legitimidade assegurada por instâncias de consagração e de seleção que lhe são próprias (Congressos indigenistas interamericanos, publicações como *América Indígena*, por exemplo). Seria interessante perceber esses produtores também como atores num contexto mais vasto, em sua prática indigenista concreta ("ação indigenista") onde os chamados projetos de desenvolvimento comunitário [8] têm recebido papel de destaque.

Se marcamos o indigenismo como produzido a partir do campo político é porque há uma clara distinção entre as práticas deste campo e as do campo religioso e intelectual junto às populações indígenas, algumas vezes no Brasil rotuladas como *indigenismo alternativo.*

Ora, as ações das igrejas — em particular, a da Igreja Católica no Brasil — passam por espaços próprios e se legitimam, em última instância, em cânones específicos ao campo [9]: são antes de tudo *ações missionárias,* cujas metas são *promoção humana e evangelização,* a forma de ação, o pressuposto da *encarnação.* Se práticas, como a realização de projetos de desenvolvimento comunitário, são apropriadas do campo político, as propostas de realização e as dificuldades em que esbarram (p. ex., o projeto Pareci) demonstram a sua posição diferencial quanto ao contexto em que, originalmente, foram produzidas.

Faria, em particular naqueles intitulados Indigenismo na América Latina. Neles a crítica à produção intelectual, dirigida do ponto-de-vista da sociologia do conhecimento, tem sido sistemática e proveitosamente exercitada.

8 Cf. CASO, Alfonso. Ideals of an action program. National Indigenous Institute of Mexico. A report. *Human Organization,* 17(1): 27-29, 1958.

9 A tradição missionária da Igreja Católica também deve ser pensada historicamente. Assim, a partir do redimensionamento teológico proposto pelo Concílio Vaticano II (ver, em particular, o decreto "Ad Gentes"), iniciam-se diversos desdobramentos que acabarão por culminar com o processo de criação do CIMI em 1972. (vide Ricardo, Fanny — "O conselho Indigenista Missionário — Cronologia da Pastoral Indigenista". *Cadernos do ISER,* 10:1-26. Rio de Janeiro, 1981). Nesse processo teve grande importância a participação de jesuítas, que irão localizar-se na Missão Anchieta, na prelazia do Diamantino (vide o documento "Por uma pastoral indigenista renovada", apresentado por Tomas Aquino Lisboa e Egydio Schwade, no Colégio Cristo Rei, em São Leopoldo, em 21.11.1968).

Em termos do campo intelectual, a prática propriamente legítima seria a chamada antropologia aplicada. Tanto Armas quanto Bonfil apontam o indigenismo como fruto do planejamento e das diretrizes de antropólogos aplicados (:71-82 e :101).

A situação mexicana, no entanto, é muito específica. Aí o subcampo da antropologia é profundamente marcado pela antropologia aplicada, que se volta de forma singular para o suprimento de quadros para agências do campo político. Porém, os autores deixam entrever, também, que o papel que o antropólogo assume limita-se, na prática, pelos padrões da ação indigenista. O antropólogo, ou torna-se um administrador (Bonfil :101), ou é "descartado", subordinado às ordens do indigenista (Nolasco Armas :19).

Se este é o caso do México, o que dizer do Brasil, onde a população de antropólogos dentro do órgão protecionista oscila de nenhum a diversos indivíduos, que nem sempre praticam a chamada antropologia aplicada? Cabe lembrar ainda que muitas vezes têm preenchido a *função institucional* de antropólogo elementos que não têm formação acadêmica, enquanto outros, reconhecidos enquanto tais pelos seus pares, podem ter uma qualificação diferente dentro do órgão. Por outro lado, uma *avaliação* mais detida das articulações estabelecidas entre o campo intelectual e o político — e, portanto, *do próprio caráter indigenista da FUNAI* — deveria focalizar diversos processos, como a participação de antropólogos na preparação de indigenistas, na elaboração e no acompanhamento de projetos econômicos e educacionais, ou ainda, na discussão e proposta de criação (ou modificação) de áreas indígenas.

O fato é que a expressão *indigenismo alternativo* usa recobrir projetos de ação ou propostas políticas de antropólogos que, *stricto sensu,* deveriam ser designados como antropólogos aplicados. São projetos que partem de elementos vinculados a órgãos de ensino e pesquisa, ou a entidades de apoio ao índio, financiados através de outras fontes que não o orçamento da FUNAI, contando, quando muito, com seu *nihil obstat.*

Mas, por que os participantes dessas ações as intitulam como indigenismo [10] e não antropologia aplicada? Uma pri-

---

10 A caracterização de indigenista parece-nos caber a associações ou projetos que têm alguma conexão com as ações oficiais, como foi o caso da Sociedade Brasileira de Indigenistas — S.B.I., que admitia como participantes exclusivamente pessoas vinculadas

meira explicação pode ser que a categoria *antropologia aplicada* traz uma carga política extremamente negativa, que parece automaticamente, colocar seus defensores no rol dos agentes do colonialismo ou dos tecnocratas voltados para a prática de uma "engenharia social".[11] Uma outra razão pode ser uma postura de autodefesa desses antropólogos, uma vez que tais atividades foram no passado encaradas por outros como de pouco ou nenhum interesse teórico e quase totalmente desprovidas de legitimidade acadêmica.

Concluindo, achamos que antropologia e indigenismo não são comparáveis uma vez que as suas práticas procedem de contextos de produção distintos e se realizam em campos sociais diferenciados. Enquanto a antropologia se realiza envolvendo basicamente as agências e as instâncias próprias do campo intelectual, o indigenismo deve ser visto como produto de uma singular articulação entre campo intelectual e campo político, distinguindo-se, desse modo, tanto de uma antropologia aplicada quanto de discursos e práticas burocráticas, destinados à administração dos indígenas.

Ao insistir na separação dos contextos mexicano e brasileiro, ao firmar pé no teor histórico da categoria indigenismo e nas finalidades e formas de ação que implica, não estamos movidos por algum purismo acadêmico ou pelo gosto da polêmica, mas sim pelo desejo de prevenir os riscos de uma aplicação naturalizada e reificadora. Parece-nos necessário construir conceitos bem especificados e que sirvam como verdadeiros instrumentos teóricos, abordando o indigenismo sem atualizar algum de seus aspectos e sem permitir-lhes infiltrar-se e frutificar no próprio discurso crítico.

No plano da luta política a utilização junto à opinião pública da expressão *indigenismo alternativo* permite ques-

---

à FUNAI. No entanto, tal denominação, de acordo com o esquema teórico aqui esboçado, não se ajustaria a entidades rigorosamente autônomas à FUNAI em termos de recursos humanos e financeiros, como é o caso do Centro de Trabalho Indigenista — C.T.I.

11 É importante perceber, contudo, que a antropologia aplicada possui formas diferentes segundo os distintos contextos históricos, não necessariamente cabendo tais críticas a todas as suas modalidades de existência (vide Oliveira Filho, J. P. — "O Projeto Tükuna: uma experiência de ação indigenista". *Boletim do Museu Nacional*, 34. Rio de Janeiro, 1979, p. 14-19). Uma dessas formas alternativas é a "antropologia da ação", formulada por Sol Tax, e proposta por Cardoso de Oliveira ("Possibilidade de uma 'antropologia da ação' entre os Tükuna" in *A sociologia do Brasil Indígena*. Tempo Brasileiro: Rio de Janeiro, 1978. 2.ª edição) para o contexto brasileiro.

tionar a atuação do órgão protecionista, paralelamente conferindo assim legitimidade (e indicando a oportunidade) de práticas independentes do Estado. Disso se deve depreender que é importante efetivamente explorar o potencial político que tal noção encerra. Mas isso não implica que no plano analítico não vejamos como urgente e imprescindível expurgar de nossa proposta política e de nossos planos de ação as finalidades e métodos do aqui chamado indigenismo. Por outro lado, talvez seja hora de lutar por um redimensionamento das noções e práticas de antropologia aplicada, compreendendo os projetos de atuação em área indígena como extensões legítimas da prática acadêmica,[12] buscando integrar tais atividades com as agências do campo intelectual (universidades, museus, fundações culturais e centros de pesquisa) e com associações científicas (como a ABA e a SBPC), constituindo um espaço próprio — e distinto do indigenismo oficial — para a colaboração prática do antropólogo na resolução de questões para as quais for convocado por um determinado grupo indígena.

12 "... os projetos desenvolvidos por 'antropólogos de ação' ou outros experimentos de Ciência Social aplicada (como o Projeto Vicos), sempre foram pensados como iniciativas assumidas por universidades, organismos culturais ou associações de defesa das populações indígenas, os quais se responsabilizavam pela mobilização de recursos, pelo recrutamento de pessoal e pelo estabelecimento de uma rotina administrativa idealmente concebida para servir a finalidades práticas e acadêmicas. No caso brasileiro seria extremamente interessante se as universidades e os organismos de amparo à pesquisa — vencendo certas resistências ainda existentes no ambiente intelectual contra a ciência social aplicada — passassem a ver a antropologia aplicada como um desdobramento legítimo da vida acadêmica, como uma atividade de pesquisa e uma área de formação de conhecimentos. Isso forneceria condições ao antropólogo para realizar projetos (...) definidos a mais longo prazo e com as garantias mínimas de autonomia e continuidade indispensáveis à sua execução" (Oliveira Filho, 1979:35).